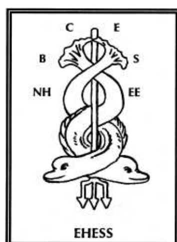
AUTOUR DE BYZANCE - 5

UN LARGE MOYEN ÂGE ?

L'ŒUVRE DE JACQUES LE GOFF ET LES ÉTUDES BYZANTINES



Centre d'études byzantines,
néo-helléniques et sud-est européennes,
École des Hautes Études en Sciences Sociales



AUTOUR DE BYZANCE
Série publiée par le
Centre d'études byzantines, néo-helléniques
et sud-est européennes
Sous la direction de Paolo Odorico

Suivi éditorial et réalisation :
Smaragda Tsochantaridou Odorico

Diffusion: De Boccard, 4 rue de Lanneau, 75005 Paris
tél: 01 43 26 00 37, fax: 01 43 54 85 83

ISSN 2108-9361
ISBN 10-94824-02-3

AUTOUR DE BYZANCE – 5

UN LARGE MOYEN ÂGE ?

L'ŒUVRE DE JACQUES LE GOFF ET LES ÉTUDES BYZANTINES

ACTES
de la journée d'études internationale,
EHESS, Paris 1 décembre 2014,
édités par
Bexen Campos Rubillar, Lorenzo Ciolfi et Mathieu Panoryia

Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes,
École des Hautes Études en Sciences Sociales

Paris 2018

ELENA NONVEILLER

LES ÉTUDES SUR LE *FOLKLORE* ET L' «IMAGINAIRE POPULAIRE» À BYZANCE AU PRISME DE L'ŒUVRE DE JACQUES LE GOFF

Le mot *folklore*, d'origine anglo-saxonne, est une invention du début du XIXe s., introduite par William Thoms (1803-1885), pour indiquer tout ce qui concernait les anciennes coutumes du peuple anglais. Le caractère nationaliste de cette définition a motivé les ethnographes d'autres pays, Français, Espagnols et Italiens, à substituer ce terme par l'expression de «traditions populaires», *tradiciones populares* et *tradizioni popolari*[1]. Cependant, il pourrait paraître anachronique d'utiliser ces termes en se référant à certains contextes socioculturels du Moyen Âge, car on ne concevait pas à cette époque les notions de «savoir populaire» et, moins encore, de «peuple», analogues à celles dont parlent les folkloristes de XIXe-XXe s. L'historien peut emprunter de la notion moderne du *folklore* – conçue, à la lettre, comme patrimoine traditionnel de mythes, rites, croyances, légendes, contes, fabliaux, usages et coutumes relatifs au «peuple» – des éléments méthodologiques appréciables pour tenter de repérer dans les sources les éléments qui remontent à des traditions différentes (par origines, thèmes et finalités) par rapport à la culture dominante. De cet apport méthodologique dans l'étude des phénomènes concernant les sciences sociales, J. Le Goff remarquait que «le folklore, quoique trop coupé de l'histoire, offre à l'historien des sociétés européennes qui veut avoir recours à l'anthropologie, un trésor de documents, de méthodes et de travaux qu'il ferait bien d'interroger avant de se tourner vers l'ethnologie extra-européenne. Folklore trop méprisé, ethnologie du pauvre, qui est pourtant une source essentielle pour l'anthropologie historique de nos sociétés dites "historiques"»[2].

Parallèlement, une meilleure connaissance de l'anthropologie sociale et culturelle, de l'ethnologie et de l'ethnographie européenne a contribué à valoriser l'étude

1. G. COCCHIARA, *Storia del folklore in Europa*, Turin 1952, p. 15-28.

2. J. LE GOFF, «Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge : Saint Marcel de Paris et le dragon», in ID. (éd.), *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, II, Paris1977, 236-279, p. 264.

des pratiques rituelles, des croyances et des traditions, surtout orales, qui avaient été rejetées au fil du temps dans la *superstitio* du *vulgus illitteratum*, et a fait progresser nos connaissances sur la vie matérielle et spirituelle des gens. La collaboration féconde entre historiens, anthropologues et ethnologues a permis de mettre en œuvre de nouvelles méthodes et de découvrir de nouveaux objets de recherche (relations de parenté, systèmes symboliques, traditions orales, etc.). Cette démarche a, sans doute, encouragé une vision plus complexe de la culture médiévale ; elle ne se réduit pas à la culture officielle dominante, mais révèle d'autres dynamiques mieux que la simple «vulgarisation» des contenus savants du haut vers le bas de l'échelle socioculturelle. En fait, l'attention que la plupart de folkloristes avaient prêtée presque exclusivement, depuis le siècle dernier, aux populations rurales risque d'induire l'historien en erreur : le folklore n'est ni exclusivement rural ni limité à une classe sociale spécifique. Une étude sur le folklore à l'époque médiévale peut concerner tous les milieux sociaux.

La plupart d'études sur la société médiévale ont longtemps porté sur une vision hiérarchisée de la culture, entièrement dominée par la représentation des élites et la vulgarisation de leurs modèles du haut vers le bas. Une réaction était donc nécessaire, même si elle a comporté des risques : premièrement celui du modèle du «double attelage» (*two-tired model*), pour le dire à la manière de P. Brown, qui avait dénoncé cette manière d'opposer la culture «savante» à la culture «populaire» – dont s'est occupé, entre autres, spécialement le médiéviste russe A.J. Gurevič[3] –, ou bien les clercs aux laïcs, la ville à la campagne, les lettrés aux illettrés, la magie à la religion, etc. La notion de «polarité», empruntée à la sociologie contemporaine, d'un côté nous a fait retrouver l'importance du concept de la relation et nous a dissuadés aussi de préjuger du nombre de «pôles» – qui peuvent se combiner, chaque fois, dans des formes différentes – de l'autre, a encouragé beaucoup d'historiens et ethnographes à engager leurs enquêtes à partir de l'idée d'une opposition binaire entre deux cultures différentes[4]: ceux qui détiennent le savoir enfermé dans les livres et les pauvres illettrés, placés, comme le disait G. Duby, à un «niveau inférieur de l'échelle des pouvoirs et des fortunes»[5]. Le Goff, au contraire, a démontré non seulement l'existence des interactions incessantes entre les différentes «niveaux de culture», en évitant toute image hiérarchique entre

3. A.J. GUREVIC, *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Moskva 1972 (= *Les catégories de la culture médiévale*, préface de G. Duby, Paris 1983) ; ID., *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Moskva 1981 (= *La culture populaire au Moyen Âge : «simplices et Docti»*, Paris 1996).

4. G.E.R. LLOYD, *Polarity and Analogy*, Cambridge 1966.

5. G. DUBY, *Hommes et structures du Moyen Âge. Recueil d'articles*, Paris-La Haye 1973, p. 32.

les deux «pôles» culturels, mais il a substitué aussi ces antagonismes binaires à des modèles plus complexes, qui changent selon les différentes dimensions spatio-temporelles, en produisant des configurations multipolaires qui ne sont jamais figées.

«Penser le populaire» signifie pour Le Goff marquer la distance entre une culture dominante, forte de sa maîtrise du langage écrit, et une culture dominée, surtout orale, inapte à représenter son imaginaire parce que dépourvue d'une telle maîtrise. L'approche par opposition de ces deux cultures a fait de la culture «populaire» une culture essentiellement dominée et manipulée par la culture «savante». Celle-ci, dans cette perspective, détruit, dénature et oblitère la culture «populaire», en lui imposant une sorte d'acculturation forcée. Au contraire, une étude sur les comportements et les usages quotidiens du «peuple» pourrait révéler la présence d'attitudes de défiance et de défense à l'égard des messages dominants, en faisant émerger une sorte de culture alternative et autonome[6]. C'est le cas qui concerne, p. ex., la dimension comique et grotesque («réalisme grotesque») émergeant de l'imagerie populaire médiévale, étudiée par M.M. Bachtin, qui avait remarqué le jeu du renversement provocateur des canons de la culture officielle (ecclésiastique), cible de dérision et de profanation par le «peuple», surtout pendant le carnaval[7].

En essayant de définir l'attitude de la culture savante ecclésiastique face à la culture populaire folklorique, Le Goff a observé deux tendances opposées : d'un côté, la tentative de la culture ecclésiastique de s'insérer dans le cadre de la culture folklorique pour l'englober (par une tactique et une pratique évangélisatrice qui a réclamé un effort d'adaptation des clercs), et de l'autre, le refus de cette culture par destruction (de temples, idoles, etc.), oblitération (en couvrant et cachant la culture folklorique par la superposition de pratiques, thèmes et cultes à des prédécesseurs païens) et dénaturation (en changeant signification et valeurs).

Dans l'étude «Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne» parue dans les *Annales*, en 1967, Le Goff écrivait : «Ainsi assiste-t-on dans l'Occident du haut Moyen Âge plus à un blocage de la culture "inférieure" par la culture "supérieure", à une stratification relativement étanche des niveaux de cul-

6. LE GOFF, «The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages», in S.L. KAPLAN (ed. by), *Understanding Popular Culture*, Berlin-New York-Amsterdam 1984, 19-37, p. 21-22 (= «Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen Âge», dans LE GOFF, *L'imaginaire médiéval*, Paris 1985, p. 108-109).

7. M.M. BACHTIN, *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Moscou 1965 (= *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris 1982).

ture, qu'à une hiérarchisation, dotée d'organes de transmission assurant des influences unilatérales ou bilatérales entre les niveaux culturels. Mais cette stratification culturelle, si elle aboutit à la formation d'une culture aristocratique cléricale, ne se confond pas avec la stratification sociale»[8]. La notion de «niveaux de culture stratifiés» paraît emprunté à celui proposé par A. Gramsci, suivant lequel «le peuple n'est pas une collectivité homogène de culture, mais présente des stratifications culturelles nombreuses et diversement combinées»[9]. Ces dialectique et perméabilité sont dues principalement aux interférences des éléments culturels qui coexistent dans la même société. Dans les sociétés où triomphent les rationalités de l'écriture, très souvent subsistent, cachées et non conscientes, des anciennes oralités refoulées sous forme de permanences masquées. Ce sont justement ces traditions refoulées et cachées dont s'occupent les folkloristes.

Pour comprendre la signification attribuée par Le Goff au mot *folklore* il ne faut pas négliger un bref passage où l'historien écrivait : «par folklore j'entends surtout la couche profonde de culture (ou civilisation) traditionnelle […] sous-jacente dans toute société historique»[10]. La couche profonde sous-jacente, à laquelle il se réfère, est conçue comme l'ensemble des croyances traditionnelles de «longue durée», par rapport à la couche superficielle représentée par la culture dominante. La culture traditionnelle relève du mental collectif, des profondeurs du psychisme, dont le rythme de l'évolution chronologique n'est pas celui de l'histoire événementielle, mais celui de la «longue durée» braudelienne. Le «long Moyen Âge» des structures matérielles, des modes de vie et des croyances ou des «mentalités», dont parle Le Goff, pourrait parfois donner l'illusion d'un temps immobile, mais, en réalité, sous d'apparentes permanences structurelles, les sociétés n'ont jamais cessé de se réorganiser, de rendre caducs les objets ou les valeurs dont elles ne faisaient plus l'usage et, en même temps, d'innover et d'investir sur d'autres fronts.

Le recours aux méthodes empruntées à l'anthropologie et à l'ethnologie permet d'atteindre les habitudes quotidiennes, les coutumes, les croyances, les inclinaisons, les désirs et les fantaisies des gens. Au demeurant, il s'agit d'explorer et de faire émerger tout ce qui concerne l'«imaginaire populaire», souvent étouffé dans le silence de l'histoire. Cet «imaginaire» appartient au champ de la représentation, mais il y occupe la partie créatrice et poétique, au sens étymologique, en débordant au-delà des représen-

8. LE GOFF, «Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne», *Annales. ESC* 4 (1967) 780-791, p. 788-789 (= ID., *Pour un autre Moyen Âge...*, *op. cit.*, 223-235, p. 232).

9. G. MANACORDA (a cura di), *Antonio Gramsci. Marxismo et letteratura*, Rome 1975, p. 206.

10. LE GOFF, «Culture cléricale...» *cit.*, p. 228, n. 17.

tations intellectuelles. Il est lié à une dimension symbolique qui renvoie à un système complexe de correspondances, connectées avec un système de valeurs sous-jacentes (horizons culturels, dimension idéale, etc.). Le Goff distingue l'«imaginaire» du domaine idéologique : ce dernier est «investi par une conception du monde qui tend à imposer à la représentation un sens qui pervertit aussi bien le réel matériel que cet autre réel, l'imaginaire»[11]. D'ailleurs, il est difficile, parfois, d'établir la frontière entre le réel matériel et le réel imaginaire, dont parle l'auteur. Au terme d'une analyse rigoureuse étayée par ces réflexions théoriques, H. Martin avait essayé de lever toute ambiguïté : «quand nous disons mentalités [...] ce terme équivaut à l'idéologie»[12], c'est-à-dire au système de représentation du monde à l'œuvre dans une société. Cette équation permettrait du même coup de distinguer plus clairement deux notions, «culture» et «mentalité», qui ne sont pas exactement superposables, bien que la culture constitue le mode d'expression des mentalités, en tant qu'ensemble de valeurs affichées par chaque groupe social.

Cependant, cette notion de «mentalité», qui paraît, en définitive plus extensive et englobant de celle d'idéologie[13], a été mise en discussion, et parfois rejetée, par quelques historiens et anthropologues, surtout anglo-saxons. G.E.R. Lloyd, p. ex., a remarqué que, très souvent, dans le même milieu social et culturel, parfois dans le même groupe, on relève la présence de mentalités différentes – étant donné que chaque groupe et communauté est composée par des individus porteurs d'une pensée tout à fait divergente à celle des autres membres –, et jamais figées du point de vue spatio-temporel[14].

En ce qui concerne la question relative aux sources et documents, Le Goff croit que étudier l'«imaginaire» d'une société signifie finalement aller au fond de la conscience et à l'origine des transformations historiques, à travers les sources[15]. L'histoire de l'imaginaire a, selon l'éminent médiéviste, ses documents privilégiés qui sont repré-

11. LE GOFF, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris 1985, p. 12.

12. H. MARTIN, *Mentalités médiévales XIe-XVe siècle*, Paris 1996, p. 5-11.

13. M. VOVELLE, *Idéologies et mentalités*, Paris 1982, p. 12-15.

14. G.E.R. LLOYD, *Demystifying mentalities*, Cambridge 1990, p. 5 : «Le Goff did in allowing for the coexistence of several mentalities not just in a single period but in a single mind (*esprit*) [...]. Nevertheless if mentality is to signify more than just inclination or attitude [...], then the combination of several in a single individual poses severe difficulties [...]. Converse problems arise of a shared mentality in the attribution to a group, let alone to a whole society. To begin with, this always risks ignoring or playing down individual variations. Collectivities do not think, only individuals do, but it is not that any group, any society consists of individuals with entirely uniform mental characteristics. Moreover to legitimate the generalization to a mentality needs more than merely isolated perceived particularities».

15. LE GOFF, *L'imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 429.

sentés premièrement par les œuvres littéraires et artistiques, elles-mêmes des produits historiques, qu'on doit traiter en tenant compte de leur spécificité – qui n'obéissent pas à celle qui caractérise, p. ex., les documents d'archives, que l'historien à l'habitude d'utiliser[16].

Tenter de reconstruire l'histoire des mentalités signifie, donc, placer au centre de la recherche des objets culturels – la mort, la mémoire, la famille, l'enfant, la magie, le corps, le miracle, etc. – qui ne sont pas éloignés de ceux dont s'occupe l'anthropologie sociale, même si celle-ci formule en d'autres termes ses problématiques. Ce sont des faits de civilisation que l'histoire ne peut tenter d'éclaircir qu'à l'aide de l'histoire des religions, de l'ethnographie et du folklore[17].

L'histoire des mentalités est, en fait, par nature englobant : elle constitue une sorte de lien entre les aspects les plus variés des réalités sociales et matérielles. Certainement, nous pourrions reprocher à ce domaine d'études un vide conceptuel qui contraste avec la rigueur théorique que nous sommes en droit d'espérer d'une science sociale, mais, à un moment donné du développement de la discipline historique, ce flou précédant la mise au point a même eu des effets bénéfiques, en permettant l'annexion de nouveaux «territoires», en facilitant croisements disciplinaires et recherches transversales.

Plus en général, concernant les sources du folklore médiéval, nous ne bénéficions d'aucune source privilégiée, comme l'a bien remarqué Le Goff. Cependant, certains types de textes pourraient révéler mieux que d'autres le flux des cultures «orales-populaires» : c'est le cas de contes, mythes, légendes, fabliaux, clés de songes, anecdotes, etc. Mais, d'ailleurs, dans tous les textes on peut trouver, à l'improviste et de manière involontaire, des indices utiles pour tenter de reconstruire l'imaginaire populaire d'une société[18].

L'approche méthodologique proposée par Le Goff, en étudiant le folklore médiéval occidental, serait très féconde, si elle était appliquée aux études byzantines, particulièrement pour explorer les réalités matérielles et mentales des gens appartenant aux niveaux sociaux restés à l'écart du pouvoir, dans le but d'en reconstruire l'histoire de l'«imaginaire», en mettant en valeur ses apports dans les processus d'acculturation dans le système socioculturel byzantin.

16. *Ibid*., p. 426.

17. *Ibid.*, p. 235.

18. *Ibid.*, p. 425.

Comme l'a récemment remarqué P. Schreiner[19], alors que tout ce qui concerne l'«imaginaire» et la mentalité du «peuple» soit un des sujets de recherche estimés les plus importants pour l'avancement de nos connaissances sur l'histoire de la civilisation byzantine, jusqu'à ce jour il n'y a aucune étude spécifiquement consacrée au folklore byzantin. La seule exception est représentée par l'ouvrage monumental de Ph. Koukoulès sur la vie et la civilisation des Byzantins[20], qui contient une documentation très riche et intéressante sur leurs usages et coutumes, même si le but de Koukoulès n'était pas celui de reconstituer une histoire de la culture populaire à travers les siècles, mais plutôt celui de compiler un recueil sur tous les aspects de la civilisation byzantine, en faisant un collage d'extraits littéraires décontextualisés – sans distinguer ni les différentes coordonnées spatio-temporelles, ni les typologies textuelles ou les genres littéraires –, afin de montrer la continuité des traditions culturelles grecques depuis l'Antiquité.

Malheureusement, les folkloristes, les ethnographes et les *laographes*, aux XIXe et XXe s., ont, pour la plupart d'entre eux, fondé leurs recherches principalement sur deux attitudes idéologiques et herméneutiques qu'on pourrait résumer ainsi : celle des «survivances» et celle des «continuités» ; soit chaque élément de la civilisation byzantine aurait conservé des traces importantes de l'Antiquité[21], soit il n'y aurait eu fondamentalement aucune interruption historique et surtout culturelle depuis l'Antiquité[22]. Les deux attitudes sont, en réalité, étroitement entrelacées, puisque leur but commun était celui de former l'identité d'une «nation», longtemps frustrée par l'asservissement aux étrangers[23]. Ces conceptions supposaient des idées évolutionnistes et positivistes très répandues, surtout dès le XIXe s., selon lesquelles tous les aspects considérés comme «sauvages», abominables ou hétérogènes, encore présents dans le périmètre culturel de l'Europe «civilisée», représentaient des résidus à effacer. Sans recourir aux exotismes extra européens, certains folkloristes ont utilisé le patrimoine des usages et coutumes

19. P. SCHREINER, «À la recherche d'un folklore byzantin», *The Annals of Dunarea de Jos University of Galati (History Series)*, 4 (2005) 81-89, p. 81.

20. PH. KOUKOULÈS, *Βυζαντινῶν βίος καί πολιτισμός*, I-VI, Athènes 1948-1955.

21. On se réfère, en particulier, aux théories de N. Politis, fondateur de la nouvelle discipline appelée *laographie* (et de ses méthodes), de la *Société Héllénique du Folklore en 1908*, puis de la revue *Λαογραφία* en 1909. Mais déjà en 1852, il avait publié, avec Sp. Zambelios, l'ouvrage monumental inhérent de la collection des chansons populaires.

22. On se réfère, en particulier, à Georgakis et Pineau qui, à la fin du XIXe s., ont sans doute contribué à reconstituer le folklore de l'île de Lesbos, par le recueil de contes, chansons, légendes, fêtes, coutumes, et croyances transmises oralement. Leur but était principalement celui d'y chercher surtout les souvenirs et les traces de l'Antiquité grecque classique : G. GEORGAKIS – L. PINEAU, *Le folklore de Lesbos*, Paris 1894.

23. M. HERZFELD, *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, New York 1986, p. 5-13.

offerts par l'Antiquité pour expliquer comme «survivances» d'une époque antérieure toutes les manifestations culturelles qui paraissaient étrangères et hétérodoxes[24]. En perpétrant des préjugés qui opposaient la ville à la campagne et la ville à la province, les paysans, en tant que *simplices*, auraient continué à vénérer inconsciemment les anciennes divinités, sous des noms chrétiens, à cause de l'habitude et de l'ignorance, selon une vision élitiste et méprisante du monde rural (qu'on trouve, p. ex., déjà au XIIe s. dans les commentaires du canoniste Théodore Balsamon à certains canons du concile *in Trullo*)[25].

Il est plausible d'avancer l'hypothèse que certaines croyances, coutumes et pratiques rituelles, considérées comme hétérodoxes et rejetées au fil du temps dans la catégorie des «superstitions» des illettrés et des paysans, avaient occupé, tout au long de la période byzantine, une place bien plus centrale et étaient aussi partagées par quelques lettrés et savants. On se libère ainsi, notamment, du préjugé de certains historiens, anthropologues qui voudraient que le monde rural aurait mieux conservé le patrimoine culturel traditionnel ou les pratiques hétérodoxes, en tant que conservateur et rétrograde.

Le Goff, à propos du folklore médiéval, n'excluait pas le persistance de «survivances à niveau populaire de traditions préchrétiennes»[26], mais, à notre avis, ces aspects culturels, surtout concernant le contexte social byzantin, ne doivent pas être conçus comme des «survivances», des «traces» ou des «vestiges» d'une manière très réductrice, mais, au contraire, comme des ferments et bactéries vivants qui agissent activement dans le contexte socioculturel et qui se croisent constamment avec d'autres éléments, en produisant de nouvelles synthèses qui acquièrent différents significations et fonctions dans le temps et l'espace. La société byzantine se définit par la fluidité et l'interdépendance entre culture(s) savante(s) et culture(s) populaire(s) : un entrelacement de relations complexes et dynamiques, dont la dialectique et la perméabilité de formes changent selon la variation des coordonnées spatio-temporelles.

Si en Occident on assiste, comme le soutient Le Goff, à un blocage de la culture «inférieure» par la culture «supérieure», différemment, dans la civilisation byzantine, ce mouvement n'est pas seulement direct du haut vers le bas, mais aussi à l'inverse. On assiste à des interférences plus complexes et fluides entre culture savante et populaire,

24. S. GEORGOUDI, «L'égorgement sanctifié en Grèce moderne. Les "Kourbania" des saints», in M. DÉTIENNE – J.-P. VERNANT (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 271-307, p. 273.

25. G.A. RHALLÈS – M. POTLÈS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athènes 1852-59, II, p. 451 (comm. de Balsamon au can. 62 du concile *in Trullo*).

26. J. LE GOFF – E. LE ROY LADURIE, «Mélusine maternelle et défricheuse», *Annales* 26 (1971) 587-603.

à travers des mouvements réciproques et dynamiques de l'oral à l'écrit et *vice versa*. Pareillement, l'histoire des mentalités suit l'alternance de confluences et de divergences entre ces deux mouvements et elle nous fait découvrir que là où triomphe la rationalité de l'écriture subsistent, très souvent cachées et non-conscientes, des anciennes oralités refoulées, soit sous forme de permanences déguisées soit sous forme de coquilles.

La société byzantine, à notre avis, se caractérise par une interdépendance majeure entre culture savante et culture populaire, dont les limites sont toujours mobiles et jamais figées. Les niveaux de culture se réorganisent et se redéfinissent chaque fois par rapport l'un à l'autre dans l'espace et le temps. Ce que É. Platlagean a si bien expliqué[27], en remarquant le rôle des différentes combinaisons de l'écrit, de la parole et de l'image dans la circulation des messages culturels, véhiculés par la langue grecque. Parfois des motifs folkloriques de la tradition orale sont manipulés et transformés par la culture savante, écrite, parfois des thèmes théologiques ou philosophiques sont adaptés en langue parlée.

Michel Psellos, dans son traité de démonologie populaire[28], fait référence à plusieurs croyances attestées à son époque (et précédemment) qui remontaient à des traditions folkloriques orales, mais filtrées par la tradition savante écrite des auteurs cultivés (historiens, philosophes, théologiens, etc.). Parfois il est difficile de distinguer nettement ce qui provient d'une tradition populaire et ce qui provient d'une tradition savante. S'agit-il d'une mise en forme savante de traditions folkloriques ?

Lorsque l'on sélectionne des sources dans la tentative de mieux repérer des éléments de l'«imaginaire populaire», tels que certains textes hagiographiques, comme certaines vies de saints provenant d'un milieu rural (comme, p. ex., la vie de Nicolas de Sion, de Théodore de Sykéon ou de Philarète le Miséricordieux), il subsiste la même question : ces textes décrivent-ils, en effet, une mentalité paysanne ou se limitent-ils à représenter un modèle hagiographique traditionnel transféré dans un contexte rural ?

Pour une étude rigoureuse du folklore et de l'«imaginaire populaire» byzantin, un des problèmes interprétatifs essentiels concerne premièrement les sources écrites : est-ce que les textes nous renseignent réellement sur certaines croyances et pratiques populaires ou reflètent-ils, comme des miroirs déformés, l'imaginaire et la mentalité des élites lettrés ? On pourrait répondre que presque tous les textes et les documents byzantins qui concernent le folklore sont filtrés et souvent déformés par la culture savante

27. É. PATLAGEAN, «Discours écrit, discours parlé. Niveaux de culture à Byzance aux VIIIe-XIe siècles», *Annales* 34 (1979) 262-278, notamment p. 272-274.

28. P.-P. IOANNOU, *Démonologie populaire-démonologie critique du XIe siècle. La Vie inédite de s. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden 1972.

qui les a produits et qui nous les a transmis. Pourtant, l'origine savante de la documentation nous enjoint à nous garder d'isoler le folklore de la culture savante, en soulignant, au contraire, le jeu permanent d'échanges multiples, de conflits, d'occultations et de réinterprétations entre des pôles différents, dont les relations ont fait des cultures byzantines un ensemble complexe et en constante évolution.

La culture «populaire» et la culture «savante» s'interpénètrent et se transforment mutuellement : les éléments provenant de l'une et de l'autre sont constamment intégrés pour ne former que deux aspects complémentaires d'une seule et même civilisation, même si elle est multiculturelle. Ce sont les détenteurs du pouvoir politique et surtout religieux qui ont cherché à créer une fracture entre ces deux dimensions. Par exemple, en ce qui concerne les sacrifices sanglants, bien que fréquemment condamnés par des membres du haut clergé, ils ont persisté après les interdictions du VI[e] s. dans plusieurs villages, surtout à la périphérie de l'Empire, et parfois jusqu'aujourd'hui. Les chrétiens orthodoxes qui les pratiquaient ne voyaient aucune rupture entre leur vie de croyants et l'accomplissement de ces sacrifices, parce qu'ils étaient vécus comme une forme de renforcement des liens sociaux de la communauté locale (comme par le partage d'un repas commun). Le même problème se pose l'historien des religions lors qu'il cherche à séparer, à travers un processus d'abstraction, ce qu'on considère «chrétien» de ce qu'on retient pour «païen». Toutefois, les processus et les phénomènes de synthèses abouties ne suivent pas une logique : ils sont, au contraire, tellement complexes et croisés qu'on devrait parler, dans la plupart des cas, de formes métissées de «christianisme paganisé» ou de «paganisme christianisé».

On pourrait trouver un cas semblable dans la fête médiévale de la Saint-Jean, qui paraît avoir beaucoup d'éléments en commun soit avec celle byzantine des νουμηνίαι (nouvelle lune) soit avec celle romaine antique des *lampas* (ou *lampadae* ou *lampadarum dies*), mieux connue à niveau populaire comme «jour des torches». Ces affinités semblent justifiables en raison de leurs liens avec le solstice d'été (24 juin) : elles correspondent, en fait, à l'une des deux périodes solsticiales de l'année. Le nom de Jean ne se trouve pas par hasard associé à ce moment clé du cycle solaire, en tant donné qu'il est lié, d'un côté, avec l'ancien dieu romain Janus (divinité des commencements) et, de l'autre, avec le Christ, dont la naissance est célébrée pendant la période du solstice d'hiver. Effectivement, si le *dies natalis* du Jean-Baptiste était célébré lorsque le soleil commençait sa croissance, celui du Christ, l'était au moment où le soleil inaugurait sa décroissance (24 décembre). Cette opposition astrale, comme l'avait remarqué

Augustin de Hippone[29], rend complémentaires les deux cycles festifs de Noël et de la Saint-Jean, en créant un lien rituel entre la naissance et le baptême du Christ. D'ailleurs, la Saint-Jean, ou «jour des torches», était célébrée en tant que fête saisonnière qui renvoyait, en particulier, à la moisson.

Aux rites concernant la propitiation de la fertilité de la terre et d'autres formes d'auspices et de divinations contre le risque de la sécheresse estivale et d'une récolte insuffisante, font allusion certains textes byzantins, mais il s'agit, dans la plupart, de références marginales, dispersées et, très souvent, assez cryptiques. Une des rares exceptions est représentée par le canon 65 du concile *in Trullo* qui avait interdit à tous les chrétiens (clercs et laïcs) l'antique usage païen d'allumer des feux devant leurs maisons ou ateliers et d'y sauter par-dessus, pendant les nuits de nouvelle lune (νουμηνίαι)[30]. Dans son commentaire au canon, Balsamon avait enrichi cette notice de détails très intéressants : il racontait que le soir du 23 juin, à la veille de la fête, des hommes et des femmes se rassemblaient tout au long des rivages ou dans quelques maisons particulières où ils habillaient en mariée une jeune fille célibataire, chargée d'office d'oracle. On commençait par un copieux repas convenablement arrosé, et ensuite, on se mettait à danser ; en ce moment, on se regroupait autour de la fille : celle-ci tenait dans ses mains un vase d'airain à orifice étroit, rempli d'eau de mer, dans lequel chaque convive était invité à glisser un objet quelconque, symbole d'un souhait. Par la suite, chacun à son tour interrogeait la mariée sur ce que l'avenir lui réservait. La jeune fille, pour toute réponse, retirait du vase un objet pris au hasard, et le présentait à celui qui posait la question, lequel apprenait ainsi son avenir. Le lendemain, le 24 juin, ils défilaient en cortège avec la fille, en jouant et dansant, vers les rivages et, après avoir recueilli de l'eau de mer en abondance, ils la versaient sur leurs maisons. Puis, à la tombée de la nuit, ils allumaient des feux de foin et y sautaient par-dessus, en continuant à célébrer des auspices et à prédire l'avenir.

Il paraît évident que les rites décrits, interdits aussi par le patriarche Michel III d'Anchialos (1170-1178)[31], n'avaient rien à voir avec la Saint-Jean, qui est évidemment le résultat de la superposition d'une fête liturgique et d'un substrat non christia-

29. *Augustinus, De natale Sancti Joannis Baptistae*, in *Sant'Agostino, Discorsi.* Vol. V (273-340/A) : *Sui Santi. Testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine*, ed. A. QUACQUARELLI – M. RECCHIA, Rome 1986, p. 252-254.

30. «Concilium Qinisextum», ed. G. NEDUNGATT – S. AGRESTINI, in G. ALBERIGO (ed. by), *Conciliorum oecumenicorum Generaliumque decreta. Editio critica. I, The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Turnhout 2006, p. 272-273.

31. *Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, ed. J.M. DARROUZÉS – V. GRUMEL, II, Paris 1977, p. 562-563, (n° 1140).

nisé (rituels saisonniers, nuptiales, cultes locaux, fêtes païennes, juives etc.), que les hiérarchies ecclésiastiques avaient vainement essayé d'occulter. Face à cet échec, elles ont alors intégré certains de ces rites en les adaptant au cadre de la fête chrétienne, et d'abord ceux qui, liés au cycle solaire et saisonnier, étaient marqués par la célébration des Quatre-temps (les deux solstices et les deux équinoxes), qui caractérisaient la vie rurale depuis l'Antiquité.

Pour conclure, selon toute apparence, la coïncidence de la fête romaine antique des *lampas* avec l'anniversaire de Jean-Baptiste n'est pas un hasard. L'Église avait récupéré de la tradition précédente ce qui lui était utile, en le dépourvoyant de toute connotation païenne, afin de la transformer en fête chrétienne. Cependant, dans la Saint-Jean persistent aujourd'hui encore plusieurs aspects hétérodoxes qui remontent à des traditions plus anciennes et qui se sont croisés, en produisant un «hybride» très original.

Cet exemple nous autorise quelques remarques conclusives concernant les relations complexes et multipolaires entre orthodoxie et pratiques religieuses non officielles à Byzance, au prisme de l'œuvre de Le Goff. Ces deux domaines culturels ne constituaient pas un univers clos, mais s'interpénétraient au sein d'un système symbolique articulé et cohérent. Sous l'effet de la christianisation, la culture folklorique avait adapté à ses propres structures mentales des modèles ecclésiastiques, tout comme l'Église, de son côté, avait accueilli plusieurs éléments folkloriques, afin de les dénoncer ou les normaliser. À ce propos, dans l'essai *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*[32], l'éminent médiéviste proposait d'intéressantes lignes de réflexion sur la dynamique des rapports entre ces deux cultures qui pourraient permettre quelques nouvelles perspectives de recherche aussi dans les études byzantines. Dans son analyse, il concédait qu'«il y a sans doute un certain accueil de ce folklore dans la culture cléricale»[33], principalement à cause de deux facteurs : d'abord, l'existence de structures mentales en partie communes aux deux cultures – comme p. ex. la croyance aux pouvoirs surnaturels ou la possibilité d'interventions divines –, et ensuite, le fait que l'évangélisation réclamait nécessairement de la part de l'Église un effort d'adaptation culturelle dans plusieurs domaines de la vie ordinaire, en s'insérant dans les cadres de la culture «populaire»[34].

32. LE GOFF, «Culture cléricale...» *cit.*

33. *Ibid.*, p. 229.

34. *Ibid.*, p. 233-235.